

Betschart Christof, "La maturité en vue de la communion. L'apport de l'anthropologie théologique", *Carmel* n. 153 (2014) 25-36.

La maturité en vue de la communion

L'apport de l'anthropologie théologique

LA MATURITÉ HUMAINE peut être abordée de plusieurs points de vue : corporel, émotionnel, intellectuel et social par exemple. Y a-t-il aussi un point de vue théologique qui nous permette de dire ce qu'est la maturité humaine ? Je vais apporter une piste de réponse affirmative à cette vaste question à partir de ce qu'on appelle depuis quelques décennies l'anthropologie théologique¹. Cette approche ne refuse pas l'apport des sciences naturelles et humaines, mais elle entend initier à la perspective croyante selon laquelle la maturité de l'homme est liée au dessein de Dieu pour lui. Pour le dire en résumé, ce dessein vise la communion de tous les hommes avec le Dieu Trinité et entre humains.

1. Cette discipline théologique est encore jeune et peu connue dans le monde francophone. On trouve un premier article de dictionnaire dans le classique *Lexikon für Theologie und Kirche* en 1957 : Karl RAHNER, « Anthropologie, theologische », LThK 1 (1957) col. 618-627. Le premier manuel dans ce domaine semblerait bien celui de Flick et Alszeghy, tous les deux professeurs à la Grégorienne à Rome : Maurizio FLICK et Zoltan ALSZEGHY, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Coll. Nuova collana di teologia cattolica 10, Libreria



La maturité vise le plein épanouissement de la vie dans la grâce qui nous permet d'entrer toujours plus dans cette communion : rien dans la grâce ne nous enferme en nous, et tout nous y ouvre à Dieu et à nos semblables en humanité.

Dans la réflexion qui va suivre, j'esquisserai cette approche de la maturité en vue de la communion en commençant d'abord par le désir de Dieu qui ne se laisse pas combler par un effort personnel et qui montre ainsi que la maturité au sens théologique est d'abord un don de Dieu à nous confié. Pour le découvrir, je proposerai de visiter les vertus théologales en tant qu'elles sont au service de la communion avec Dieu et avec les hommes.

L'homme comme être de désir

Parler de maturité nous fait d'abord penser au fruit mûr qui atteint sa perfection et que l'on peut cueillir. En quoi consiste cette perfection dans notre vie humaine ? Cette question innocente nous introduit immédiatement dans le paradoxe de notre vie. Notre perfection ne peut pas se réduire à un accomplissement terrestre qui serait le fruit mûr d'un effort patient que nous aurions à fournir et qui nous conduirait forcément au but. La maturité au sens théologique dépasse nos propres possibilités, et nous ne sommes pas en mesure de nous la procurer nous-mêmes. Cette situation est exprimée en théologie par l'idée du désir naturel de voir Dieu². Il s'agit d'un désir naturel qui par

Editrice Fiorentina, Firenze, ³1982 (1970). En français, nous disposons désormais du livre standard de Luis F. LADARIA, *Mystère de Dieu et mystère de l'homme*. T. 2 Anthropologie théologique, Parole et Silence, Paris, 2011 (traduit à partir de l'italien, éd. 1995, alors que la première édition espagnole remonte à 1983) ; voir le compte rendu de Jean-Baptiste LECUIT, « Bulletin d'anthropologie théologique », *Recherches de Science Religieuse* 101 (2013/2), pp. 251-272 où il évoque le manuel de Ladaria aux pp. 260-264 ; voir également la recension critique à partir du thomisme de l'auteur : Philippe-Marie MARGELIDON, « Une somme d'anthropologie et de théologie trinitaire », *Revue thomiste* 113 (2013/2), pp. 287-304 où il traite le deuxième tome sur les pp. 287-293.

2. Nous ne pouvons pas nous attarder ici à la difficulté de concevoir la nature humaine comme ayant un désir disproportionné par rapport à cette même nature. Disons seulement que le refus massif de l'idée du désir naturel de voir Dieu en rupture avec la pensée de Thomas d'Aquin est sans doute en lien avec une certaine dissociation entre la conception philosophique de la nature humaine et le dessein de Dieu pour l'humanité. Voir Henri DE LUBAC, « Notes historiques », in *Surnaturel*. Études historiques, Desclée de Brouwer, Paris, 1991 (1^{re} éd. : Aubier, Paris, 1946), pp. 429-480 et, pour le contexte de ce livre controversé, Georges CHANTRAINE, « La théologie du Surnaturel selon Henri de Lubac », *Nouvelle Revue Théologique* 119 (1997), pp. 218-235.

conséquent fait nécessairement partie de notre nature humaine, même si le désir de Dieu ne s'exprimera peut-être jamais d'une manière explicite. En effet, ce désir se perçoit ordinairement comme aspiration à une plénitude de vie. Thomas d'Aquin a montré dans son traité sur la béatitude que le désir de bonheur se dirige volontiers vers les biens extérieurs comme les richesses, les honneurs, la gloire et le pouvoir, mais aussi vers les biens qui visent une certaine perfection de notre personne comme la santé, la beauté, le plaisir, l'intelligence ou d'autres talents³. L'expérience humaine nous confronte avec des désirs multi-formes, parfois mal orientés et contradictoires entre eux, incapables de tenir leur « promesse » d'un bonheur définitif. Sans déprécier ces biens et le bonheur partiel qu'ils peuvent nous offrir, Thomas constate qu'aucun bien créé ne peut apaiser la personne humaine, parce qu'elle est faite pour davantage⁴.

Déjà Augustin disait avec emphase en introduisant à ses *Confessions* :

tu nous as faits orientés vers toi et [...] notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose en toi⁵.

Cette exclamation synthétise le dessein de Dieu sur l'homme. Elle exprime le dynamisme de l'être humain qui ne peut pas s'arrêter de manière définitive à une perfection créée, parce que le cœur, la personne en ce qu'elle a de plus profond, ne trouve son repos qu'en Dieu. Et comme nous ne pouvons pas nous procurer l'apaisement du désir, nous semblons en proie au supplice de Tantale qui, dans sa nécessité, voit continuellement reculer l'eau et les fruits tout près de lui. Selon la tradition judéo-chrétienne, cette situation est due au péché des origines dont le texte de référence se trouve en Genèse 3 sous forme d'une étiologie historique⁶ qui nous donne la clé de la disproportion radicale entre le désir de Dieu et l'impossibilité de

3. Voir THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 2, a. 1-7 ; il vaut la peine de consulter la totalité du traité sur la béatitude dans les q. 1-5 de la Ia-IIae.

4. Voir THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 2, a. 8, c.

5. AUGUSTIN, *Confessions*, I,1,1, in Bibliothèque Augustinienne 13, p. 273 : *fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*.

6. Voir Karl RAHNER, « Ätiologie », LThK² 1 (1957) col. 1011s.



Le péché originel.

Monastère orthodoxe de Cantauque (Aude)

l'apaiser. Le péché originel a coupé la communion originelle entre Dieu et les hommes ainsi que la possibilité – pour l'homme – de la rétablir. Mais à la différence de la mythologie grecque, la tradition judéo-chrétienne témoigne du fait que Dieu ne se résout pas à cette situation et prend continuellement l'initiative pour renouer la communion dans l'histoire du salut avec en son centre – ici nous entrons dans la perspective proprement chrétienne – l'incarnation du Verbe et son mystère pascal. L'eulogie au début de la lettre aux Éphésiens montre bien ces prévenances du Père qui culminent dans le Christ Jésus :

Béni soit le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus Christ, qui nous a bénis par toutes sortes de bénédictions spirituelles, aux cieux, dans le Christ. C'est ainsi qu'Il nous a élus en lui, dès avant la fondation du monde, pour être saints et immaculés en sa présence, dans l'amour. (Ép 1,3-5)

La question de la maturité du point de vue théologique est donc liée intrinsèquement à l'histoire du salut et par conséquent elle ne peut pas se limiter à la personne humaine prise individuellement. Cette maturité vise inséparablement la communion avec Dieu et avec les hommes.

La maturité en vue de la communion

Pour vivre en communion, il y a des conditions pour les personnes concernées. La communion n'est pas mise en cause du côté de Dieu : il est fidèle à son dessein de communion avec nous. La rupture vient de l'homme dans son refus de communion qui est source de vie et par conséquent dans le fait d'être recroquevillé sur soi comme une plante dont les boutons de fleur ne s'ouvrent pas faute d'eau. Ainsi nous ne pouvons pas nous redresser et nous épanouir sans la grâce de Dieu. En Occident, les théologiens ont été très attentifs aux conditions anthropologiques de la communion avec Dieu. En parlant de la grâce, ils pensent spontanément à ce que l'on appelle la grâce créée, c'est-à-dire à ce que Dieu opère en nous pour nous rendre capables de rentrer dans la communion avec lui. La grâce créée est nécessaire en vue de la grâce increée⁷, c'est-à-dire « le Saint-Esprit qui nous a été donné » (Rm 5,5) et avec lui inséparablement le Père et le Fils de qui il procède. C'est encore par la grâce dans le sens de la transformation de notre être que la présence d'immensité de Dieu en nous devient inhabitation qui implique relation réciproque⁸. Considérer la maturité comme une communion me semble indiqué, parce que l'on peut ainsi rendre compte à la fois du fait que la personne elle-même se transforme et arrive à sa perfection et qu'en même temps cette perfection n'est pas close sur elle-même, mais en vue d'une relation vivante avec Dieu et notre prochain.

7. Voir Jean-Hervé NICOLAS, *Les profondeurs de la grâce*, Cerf, Paris, 1969, pp. 158-160.

8. Voir à ce sujet la deuxième université d'été de l'Institut Jean de la Croix en juillet 2014 au monastère du Broussey. Les conférences sont téléchargeables en tant que fichiers audio sur le site : <http://www.institutjeandelacroix.org/index.php/universite-d-ete>.



Au lieu de présenter ici un résumé du traité de la grâce, je propose d'une manière plus délimitée un aperçu de la vie théologale dont nous avons plus directement l'expérience : comme la grâce perfectionne l'essence de l'âme, ainsi les vertus théologales perfectionnent les facultés spirituelles, c'est-à-dire l'intelligence, la volonté et la mémoire⁹. Cela aura l'avantage de nous sensibiliser à la dimension relationnelle de la vie dans la grâce, puisque précisément les vertus théologales nous font entrer dans la communion avec Dieu et inséparablement avec les hommes. Nous allons donc, pas à pas, relever la dimension relationnelle de la vie théologale.

Communion dans la foi

La foi religieuse n'est pas simplement foi en quelque chose, mais en quelqu'un. « Je crois en Dieu... », confessons-nous. La foi est une manière de nous appuyer sur Dieu et de nous fier à son autocommunication dans l'histoire. Par elle, j'apprends à connaître Dieu lui-même, *aunque es de nocte*. Car, comme le dit Jean de la Croix, les articles du symbole de la foi sont comme l'argent qui couvre l'or des vérités elles-mêmes et « la substance de ces vérités que nous croyons sous le voile argenté de la foi nous sera montrée à découvert dans l'autre vie, et nous en jouirons pleinement comme d'un or pur, désormais dégagée du voile de la foi¹⁰ ». Cette connaissance encore « voilée » vient à moi par une parole qui me précède et qui m'est adressée. Je ne peux pas trouver par moi-même cette parole, car « la foi vient de la prédication » (Rm 10,17) et ainsi d'une parole qui me devance. Dans son *Introduction au christianisme*, Joseph Ratzinger montre à partir de ce texte paulinien la structure dialogale de la foi, inséparablement dialogue avec Dieu et avec les autres hommes :

La foi est essentiellement ordonnée au “Tu” et au “Nous” ; c’est à travers cette double relation seulement qu’elle lie l’homme à Dieu. Du point de

9. En ce qui concerne la tripartition des puissances spirituelles, voir André BORD, « Les sources de la tripartition de l'âme », in *Mémoire et espérance chez Jean de la Croix*, Beauchesne, Paris, 1971, pp. 291-305.

10. JEAN DE LA CROIX, *Cantique spirituel* B, 12,4 ; trad. Mère Marie du Saint-Sacrement, Cerf, Paris, 2001.

vue de la structure intime de la foi, la relation à Dieu et la relation aux autres hommes sont inséparablement liées. [...] Dieu ne veut venir à l'homme que par l'homme ; il ne cherche pas l'homme en dehors de ses relations sociales¹¹.

D'un côté, les relations humaines et sociales nous ouvrent à la foi en Dieu. Et de l'autre côté, la foi nous ouvre le chemin d'un nouveau regard sur l'homme. La foi en Dieu nous donne aussi la foi en l'homme, c'est-à-dire la foi au dessein d'amour de Dieu pour l'homme. Ce n'est rien d'autre que la foi en l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu (Gn 1,26s.) pour pouvoir entrer dans la communion du Dieu Trinité. Concrètement, cela signifie que je ne peux plus poser un regard uniquement terre à terre sur la vie des personnes que je côtoie : par la foi, je perçois en chacune d'entre elles une vocation de communion avec Dieu et, puisque nous partageons cette vocation, un appel à la communion entre nous.

Communion dans la charité

La charité est immédiatement une communion dans la mesure où l'amour est unitif. Dans ce sens, le double commandement de l'amour que Jésus lègue à ses disciples est un appel à la communion :

Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force et de tout ton esprit ; et ton prochain comme toi-même. (Lc 10,27)

La synthèse de la Torah (Dt 6,5 et Lv 19,18) par Jésus nous indique du point de vue de l'amour l'inséparabilité de la relation avec Dieu et avec le prochain. D'une manière encore plus incisive, la première lettre de Jean insiste sur le fait que l'amour de Dieu serait une illusion s'il n'était pas accompagné de l'amour du prochain (1Jn 4,7-12). Thérèse de Jésus en avait la claire intuition quand elle insuffla à la refonte du

11. Joseph RATZINGER, *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, trad. de l'allemand par E. Ginder et P. Schouwer, Cerf, Paris, 1996, p. 46. Voir aussi plus récemment dans l'encyclique « à quatre mains » de Benoît XVI et François : « La théologie [...] n'est pas seulement une parole sur Dieu, mais elle est

avant tout l'accueil et la recherche d'une intelligence plus profonde de la parole que Dieu nous adresse. Cette parole que Dieu prononce sur lui-même, parce qu'il est un dialogue éternel de communion, et qu'il admet l'homme à l'intérieur de ce dialogue. » (PAPE FRANÇOIS, Encyclique *Lumen fidei*, n° 36)



Carmel le double mouvement de la prière comme « amitié intime »¹² avec Dieu et de la vie fraternelle avec « la cordialité des rapports et [...] les récréations communes »¹³.

La vie fraternelle révèle la qualité de la relation à Dieu comme Benoît XVI l'explicitait dans sa première encyclique *Dieu est amour* :

[L'amour du prochain] ne peut se réaliser qu'à partir de la rencontre intime avec Dieu, une rencontre qui est devenue communion de volonté pour aller jusqu'à toucher le sentiment. J'apprends alors à regarder cette autre personne non plus seulement avec mes yeux et mes sentiments, mais selon la perspective de Jésus-Christ. Son ami est mon ami¹⁴.

Le pape émérite fait référence à l'expérience humaine de souhaiter devenir ami avec les amis de nos amis. De même, le dynamisme de l'amour théologal ne peut pas se limiter au seul amour du Christ, mais s'étendra spontanément à tous ceux qu'il aime, c'est-à-dire à tous les hommes pour qui il a donné sa vie. En même temps cela signifie que je souhaite pour les personnes aimées qu'elles deviennent les amis du Christ. Pour le dire avec Thérèse, je voudrais « que la personne aimée aime Dieu¹⁵ ».

D'une manière analogue à la foi qui est précédée par la parole de Dieu, notre amour de Dieu et du prochain est précédé par Dieu qui nous a aimés le premier (1Jn 4,19). Thérèse, ne disait-elle pas que l'oraison est commerce d'amitié « avec Celui dont nous nous savons [déjà] aimés¹⁶ ».

Communione dans l'espérance

La foi et la charité nous donnent à connaître et à aimer Dieu, mais d'une manière qui reste en attente de son accomplissement dernier : la foi n'est pas encore vision et la charité repose sur cette connaissance encore voilée. La tension vers notre accomplissement en Dieu comme

12. THÉRÈSE DE JÉSUS, *Livre de la vie* 8,5 ; trad. Mère Marie du Saint-Sacrement, Cerf, Paris, 1995.

13. THÉRÈSE DE JÉSUS, *Les fondations* 13,5 ; trad. Mère Marie du Saint-Sacrement, Cerf, Paris, 1995.

14. BENOÎT XVI, *Deus caritas est*, n° 18.

15. THÉRÈSE DE JÉSUS, *Le chemin de perfection* 6,9 (manuscrit de Valladolid) ; trad. Mère Marie du Saint-Sacrement, Cerf, Paris, 1995.

16. THÉRÈSE DE JÉSUS, *Livre de la vie* 8,5 ; trad. Mère Marie du Saint-Sacrement, Cerf, Paris, 1995.



© D.R.

*Arrivée de Marie-Madeleine en Provence.
Hôtellerie de la Sainte-Baume, Var*

vertu théologale s'appelle l'espérance. Par elle, nous sommes tournés vers les réalités d'en haut, mais sans nous conduire à un oubli de la réalité terrestre, puisque notre vie aujourd'hui manifeste le « déjà-là » du Royaume, même si celui-ci n'est « pas encore » pleinement réalisé. L'espérance vise la « possession » de Dieu, c'est-à-dire la communion avec lui dans le don parfait et réciproque. En même temps, l'espérance vise la communion avec le dessein d'amour de Dieu pour tous les hommes. Ainsi l'espérance est également espérance de la communion avec tous les autres hommes, puisque Dieu « veut que tous les hommes soient sauvés » (1Tm 2,4), c'est-à-dire que tous puissent devenir des membres vivants du Corps du Christ.



Yves Congar a montré dans un excellent article comment l'Église a été comprise comme Corps mystique à partir de Thomas d'Aquin¹⁷. Retenons l'idée que tous les hommes font partie du Corps mystique par leur humanité même. Comment peut-on alors rendre compte des passages bibliques où il est question uniquement de l'Église comme Corps mystique ? Matthias Joseph Scheeben¹⁸ répond en commençant par dire que tous les hommes en font partie en tant qu'hommes, mais cela ne signifie pas automatiquement qu'ils en sont des membres vivants. L'Église embrasse les membres *vivants* du Corps mystique, c'est-à-dire possiblement tous les hommes. Nous disions que Dieu veut le salut des hommes, mais étant donné que ce salut est une communion interpersonnelle, il présuppose la liberté des partenaires : ce salut dépend donc aussi de la volonté humaine. Dans notre espérance pour les autres, nous ne pouvons pas décider à la place des autres et pour ainsi dire nous moquer de leur liberté. Espérer le salut de tous les hommes n'est pas identique avec l'affirmation que tous seraient de fait sauvés, car dans ce cas nous ne prendrions plus au sérieux la volonté humaine et sa possibilité de refuser Dieu. Nous ne pouvons pas décider à la place des autres, mais nous pouvons espérer que tous les hommes puissent entrer dans la communion définitive avec Dieu.

Dans la vie présente, l'espérance ne peut pas s'arrêter en cours de route : elle vole et ne peut pas se poser avant d'arriver au terme de son vol¹⁹. Déjà Paul le disait vigoureusement aux Philippiens :

oubliant le chemin parcouru, je vais droit de l'avant, tendu de tout mon être, et je cours vers le but, en vue du prix que Dieu nous appelle à recevoir là-haut, dans le Christ Jésus. (Ph 3,13s.)

17. Voir Yves CONGAR, « *Lumen Gentium* n° 7, "L'Église, Corps mystique du Christ", vu au terme de huit siècles d'histoire de la théologie du Corps mystique [1969] », in *Le concile de Vatican II. Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Beauchesne, Paris, 1984, pp. 137-161 ; voir également Hansjürgen VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Pustet, Regensburg, 2000, pp. 392-416.

18. Matthias Joseph SCHEEBEN, *Die Mystrien des Christentums. Wesen, Bedeutung und Zusammenhang derselben nach der in ihrem übernatürlichen Charakter gegebenen Perspektive*, Gesammelte Schriften 2, Herder, Freiburg, 1941, pp. 301-335.

19. Voir JEAN DE LA CROIX, *Montée du Mont Carmel* II,6,5 ; trad. Mère Marie du Saint-Sacrement, Cerf, Paris, 2001.

Cet élan paulinien a marqué Grégoire de Nysse qui, dans la *Vie de Moïse*, reprend dès la préface le passage cité et indique que selon Paul la « perfection n'a qu'une limite, c'est de n'en avoir aucune²⁰. » Et un peu plus loin il renchérit avec une question rhétorique : « Qui sait en effet si la disposition qui consiste à tendre toujours à un plus grand bien n'est pas la perfection de la nature humaine²¹ ? » Cette question est une provocation dans le contexte de la philosophie grecque où le mouvement et donc l'aspiration à un plus grand bien sont considérés comme une imperfection. Sans pouvoir entrer dans la question complexe de savoir dans quelle mesure la doctrine de l'épéctase peut s'appliquer à la vie éternelle elle-même, nous pourrions tenter une réponse à partir de la théologie trinitaire. Celle-ci rend compte à la fois de l'immutabilité de l'être de Dieu et du mouvement éternel des relations intratrinitaires. Pour nous aussi, on peut concevoir un repos éternel dans une communion toujours actualisée et dans ce sens toujours nouvelle.

Dans ce qui précède, j'ai détourné l'attention du perfectionnement de la personne en elle-même pour le situer plutôt en lien avec la communion croissante avec Dieu et les hommes. Ce procédé est justifié pour au moins deux raisons : *premièrement* parce que la concentration sur la propre perfection, même du point de vue religieux, risque parfois d'aboutir à un nombrilisme à peine voilé avec paradoxalement une forme d'immaturité liée au souci exagéré de la maturité personnelle. *Deuxièmement* parce que la communion avec Dieu et avec les hommes est transformatrice de la personne elle-même. Seulement cette double communion donne à la personne ce qu'elle ne peut pas se donner à elle-même. À cette impossibilité d'un auto-accomplissement correspond en l'homme son désir d'un bonheur sans fin ou – en des termes plus proches de notre parcours – l'aspiration à la communion

20. GRÉGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu* I,5, introd., texte critique et trad. de Jean Daniélou, Sources chrétiennes 1bis, Cerf, Paris, 1987, p. 49.

21. GRÉGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse* I,10, p. 51.



avec Dieu et avec les hommes. Dans la perspective théologique de notre recherche, j'ai essayé de montrer que nous ne sommes pas capables par nous-mêmes d'entrer dans cette communion. Notre besoin de grâce en tant que créée n'est pas une chose, mais notre réalité humaine transformée et élevée pour qu'elle soit capable de nous unir à Dieu et aux hommes. La vie théologique que nous avons considérée de plus près n'est pas autosuffisante et rivée sur elle-même, mais elle nous permet de connaître, d'aimer et d'espérer Dieu et inséparablement de connaître, d'aimer et d'espérer son dessein pour l'humanité comme *koinônia* ecclésiale.

Qu'est-ce que cela nous dit de la maturité ? Osons dire en raccourci que la maturité du point de vue humain désigne la capacité personnelle de communion interpersonnelle. Du point de vue théologal que nous avons adopté ici, la maturité concerne tout ce qui dans notre être et dans notre vie humaine nous permet d'entrer en communion avec Dieu et les hommes par la foi, la charité et l'espérance. Dans la mesure où la communion s'actualise et se concrétise, il s'agit d'une réelle maturité. En même temps, cette maturité ne peut pas arriver à un terme définitif dans cette vie, puisque la communion elle-même n'est pas définitive dans cette vie. Elle vise l'accomplissement dans l'autre vie où Dieu sera tout en tous (1Co 15,28).

Frère Christof BETSCHART, *o.c.d.*
Rome